

COSMOPOLITISMO E DIÁLOGO RELIGIOSO**

Isabel Capelo Gil*

O gesto cosmopolita orienta-se para um olhar sobre o Outro, para uma curiosidade infinda, que, mau-grado as múltiplas tensões da história, tem marcado o percurso da cultura Ocidental. Este gesto, que muitas vezes se identificou com estratégias de apoderamento e imperialismo, tem vindo a ser redesenhado na modernidade reflexiva para retomar a problemática da cultura como modelo de afirmação identitária de grupos sub-figurados no espaço simbólico da representação.¹ Nas nossas sociedades multiculturais, trata-se não só de entender e respeitar o Outro no seu espaço cultural e geográfico próprio, mas sobretudo de estar atento à diferença interna, isto é, às diversas formas de que se reveste esta alteridade, conscientes de que, como refere Nestor Garcia Canclíni, a globalização nos coloca perante a inevitabilidade da hibridação de todas as culturas (Canclini, 1993:27; cf. Carneiro, 2006).

Que a religião e a cultura estão indissociavelmente imbricadas, isto é, que a religião produz cultura e que esta, por sua vez, está inscrita nos valores religiosos, já T.S. Eliot o dissera na sua reflexão seminal *Notes Towards the Definition of Culture*. “[...] qualquer religião, enquanto dura e ao seu nível próprio, dá um sentido aparente à vida, fornece o contexto para a existência de cultura e protege a massa humana do tédio e do desespero.” (Eliot, 1948:34) Produzida durante o período confli-

* Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa.

** Comunicação apresentada ao colóquio «Dez anos após o 11 de Setembro. Contributos para o diálogo inter-religioso», organizado pelo CEPCEP e pela Aliança das Civilizações das Nações Unidas, realizado em Lisboa na Universidade Católica Portuguesa, em 9 e 10 de Setembro de 2011.

¹ Veja-se Homi Bhabha: “Postcolonial criticism bears witness to the unequal and uneven forces of cultural representation involved in the contest for political and social authority within the modern world order.” (Bhabha, 1994:171)

tual da Segunda Guerra Mundial, e daqui decorrendo também o forte apelo de articulação dialógica entre as diversas culturas, se bem que Eliot apresente sempre a civilização ocidental e o cristianismo como valores superiores (*high culture* ou *high religion*) do humanismo cultural, trata-se de uma reflexão de certo modo esquecida, datada até, mas que se afigura muito útil para reflectir brevemente sobre os desafios do diálogo religioso para a teoria da cultura. Efectivamente, Eliot assinala de forma perspicaz as duas grandes questões que enquadram a relação entre cultura e religião: a primeira é a postulação da verdade, da relação entre a verdade da fé e a sua fusão ou distinção de uma verdade secularizada pela razão e pela ciência, ou seja, ancorada na contingência histórica da cultura;² a segunda questão é a da relação entre o domínio do religioso e a identidade cultural e até política. Na visão antropológica da cultura de Eliot, assumida como *a whole way of life*, o religioso afigura-se, por um lado, como oportunidade, por outro, como perigo, já que, embora reconhecendo o papel enquadrante da religião para as formas de vida da humanidade, Eliot apresenta também os seus limites:

Tanto 'religião' como 'cultura', apesar de quererem dizer coisas diferentes, devem significar também, tanto para o indivíduo como para o grupo, algo que desejam atingir, não apenas algo que ambos possuem. E apesar de tudo, há um aspecto em que podemos ver a religião como *a forma de vida* de um povo, do nascimento à morte, da manhã à noite e mesmo a dormir, e essa forma de vida é também a sua cultura. Temos todavia de reconhecer que quando esta identificação é completa, tal significa nas sociedades contemporâneas tanto uma cultura inferior como uma religião inferior. Uma religião universal é, pelo menos em teoria, potencialmente superior àquela que uma raça ou religião reclamam apenas para si; e uma cultura que manifeste uma religião que se observa noutras culturas é também potencialmente superior a outra que reclama para si a exclusividade de uma religião. (Eliot, 1944:31)

Esta religião universal é o cristianismo, marcado pelo potencial de um diálogo com a cultura que Eliot não observa noutros contextos. Ora se a concepção hierarquizante de culturas e religiões parece inaceitável no contexto da multiculturalidade dialógica do século XXI, o certo é que

² Veja-se sobre este debate o texto do Papa Bento XVI, Joseph Ratzinger, e o apelo à nova fusão entre a verdade da fé e a da ciência em *A Europa de Bento na Crise das Culturas*: “É verdade que as filosofias positivistas contêm importantes elementos de verdade. Estes, no entanto, assentam na auto-limitação da razão característica de uma determinada situação cultural – a do Ocidente moderno –, e não põem, por isso, ser certamente a última palavra da razão.” (Ratzinger, 2005: 32).

a reflexão é produtiva pelo modo como assinala os perigos da reificação da identidade e da osmose entre religião e cultura para o diálogo cultural. Sem referir critérios hierarquizantes, Amin Maloouf descreve as identidades assassinas como resultando justamente de uma letal identificação entre nacionalismo populista, fundamentalismo religioso e a perversão do discurso de defesa dos direitos culturais. É precisamente a partir deste aspecto, onde a teoria se arrisca a essencializar o que Freud designava o narcisismo das pequenas diferenças, que quero desenvolver uma brevíssima reflexão sobre os desafios e os contributos disciplinares dos Estudos de Cultura para o diálogo religioso e cultural.

Inevitavelmente, a ciência constitui uma intervenção interessada no mundo, pelo que a teoria, e muito em particular a teoria cultural e os Estudos de Cultura, foram necessariamente interpelados pelos eventos de 11 de Setembro de 2001. Desde aqueles que viram no ataque à Torres Gêmeas a consagração do conflito de culturas, defendido no cenário geoestratégico de Samuel Huntington cerca de 10 anos antes, passando pelos que nele viram a inevitabilidade da Guerra Santa entre o fundamentalismo islâmico da Al-Quaeda e o Evangelismo populista dos EUA, até aos que desenharam o 11 de Setembro como o exemplo máximo da estratégia de simulação e estetização do real, como Karl Heinz Stockhausen ou Jean Baudrillard, o certo é que este evento constituiu uma cesura da narrativa da modernidade tardia e apresentou um enorme desafio ao discurso do multiculturalismo. Os Estudos de Cultura, que se afirmavam como modelo metadisciplinar emergente, não deixaram de ser abalados pela crise de culturas que se lhe seguiu. Mas o que são afinal os Estudos de Cultura e como se posicionam face à inflação de discursos culturalistas contemporâneos? Qual o contributo que podem trazer para o diálogo civilizacional?

Dado que a brevidade do tempo é soberana, saliento uma característica fundamental que distingue o discurso dos Estudos de Cultura, quer da ancoragem do pensamento cultural tradicional, conotado sobretudo com a singularidade das tradições (estéticas, políticas, religiosas), quer de um certo relativismo da transgressão tornada metanarrativa, dos Estudos Culturais. Falo do **cosmopolitismo**, esse conceito demonizado por algum pensamento multicultural enquanto instrumento da dominação, ocidental e classista, mas que, sobretudo depois do 11 de Setembro, demonstrou uma renovada potencialidade para pensar a interrelação com o Outro, e para renovar um pensamento humanista crítico, fundamental à prossecução de uma vida digna em comum. Mas comecemos pelo início. De que falamos quando falamos de Estudos de Cultura?

Tal como argumentei no passado (Gil, 2008), os Estudos de Cultura constituem as três funções tradicionalmente estruturantes do saber humanístico: a de preservar o acervo cultural das sociedades; a de prosseguir a educação ética e estética dos indivíduos e a interpretação do passado enquanto modelo de orientação para o presente e futuro, articulando-as com a consciência da modernidade tardia de que todo o conhecimento tem um carácter fundamentalmente mediado, contribuindo assim para fomentar a literacia acerca dos suportes de mediação, do texto às novas tecnologias. Na sua prática, os Estudos de Cultura definem-se como **programa**, como **narrativa**, e como **problema**. Ou seja, os Estudos de Cultura têm um objectivo programático, constituem-se como **programa** de estudo sobre o modo como as sociedades comunicam, se auto-representam e reflectem sobre a sua complexidade. Trata-se portanto de entender a disciplina e a sua área disciplinar (Estudos de Cultura) como programa de decifração da *autopoiesis* da sociedade. Em segundo lugar, os Estudos de Cultura são dialógicos, articulando a **narrativa** da singularidade, da especificidade de cada cultura, com o diálogo com o que nos é radicalmente alheio. Ou seja, neste âmbito a narrativa contada pelos Estudos de Cultura é uma estória da vida em comum, onde a cultura constitui um caminho para as culturas. Por fim, os Estudos de Cultura, porque são uma prática de intervenção na sociedade, querem discutir os **problemas** que a preocupam que afectam o modo como os indivíduos se relacionam entre si, como olham para o passado, como constituem a sua memória, a sua identidade na relação com os múltiplos outros das complexas sociedades contemporâneas.

Em termos disciplinares, os Estudos de Cultura, constituem uma meta-disciplina, que se socorre de duas magnas tradições. De um lado, a tradição alemã das *Kulturwissenschaften* oriunda da história cultural cultivada de Egon Friedell a Ernst Cassirer, passando pela sociologia da cultura finissecular de nomes como Georg Simmel, Max Weber e Ferdinand Tönnies, sem esquecer o impulso crítico que, sob a influência de Nietzsche, funda o lastro de uma *Kulturkritik* com ressonâncias no pensamento de Walter Benjamin, na Escola Crítica de Frankfurt, em particular na teoria de Theodor Adorno e Jürgen Habermas. Ao pendor compreensivo e interpretativo da tradição dos Estudos de Cultura alemães associa-se ainda, com a viragem textual dos anos 60, o contributo da semiótica e a sua reflexão sobre a cultura como um macro sistema sógnico. Assim, mais do que um saber organizado funcionalmente para descrever um objecto limitado, as *Kulturwissenschaften* afirmam-se como metadisciplina que

colige saberes diversos com o objectivo de orientar para a compreensão (Böhme/Matussek/Scherpe, 2000).³ Além disso, como reflectem Claudia Benthien e Hans Rudolf Velten, surgem também como fórmula moderadora de uma “arte da multiperspectivação” (Benthien/Velten, 2002: 14) que se torna num novo programa, agora não de educação estética do homem, ao estilo de Schiller, mas de afirmação do direito à identidade cultural (Touraine, 2005: 35),⁴ tendo como função última criar sentido e dar coerência à vida em sociedade.

O outro grande impulso teórico vem da tradição dos *Cultural Studies*, donde se retira o interesse pelas manifestações da cultura popular, inspirados pelos estudos de E.P. Thomson e Raymond Williams, que defendem a abolição das hierarquias entre uma cultura supostamente de elite, institucionalizada no ensino dos Departamentos de Humanidades e Literaturas, e a cultura popular e de massas. A matriz anglo-saxónica apresenta a transição de um modelo cultural entendido como o cultivo do espírito e do carácter, ou de “sweetness and light”, na famosa expressão de Matthew Arnold, para o modelo de uma cultura comum, apostrofada na declaração de R. Williams de que “Culture is ordinary” (Williams, 1988). Esta visão da cultura como artefacto determinado pelas condições da sua produção, numa configuração neo-marxista de teor gramsciano, vem a institucionalizar-se com a criação por Richard Hoggart e Stuart Hall do Centre for Contemporary Cultural Studies da Universidade de Birmingham (CCCS, 1963/64-2002). Encerrado em 2002, o Centro proporcionou uma viragem sociológica na análise cultural, até aí apenas matizada pelo discurso literário ou pela abordagem etnográfica.

³ Esta sofisticação cosmopolita é criticada por Vítor de Aguiar e Silva que, misturando Estudos de Cultura com Estudos Culturais, considera que a indefinição material do objecto epistémico reflecte a inconsistência teórica e metodológica dos Estudos Culturais (Aguiar e Silva, 2010:142). Por sua vez, os Estudos Culturais exploram também uma viragem hermenêutica e interpretativa, aproximando-se portanto dos Estudos de Cultura, para fugir ao relativismo banalizador que conduziu ao seu descrédito. Veja-se Grossberg, 2010.

⁴ Trata-se, neste caso, de enquadrar os Estudos de Cultura naquilo que Manuel Castells chama o poder das identidades (Castells, 2003), isto é, o direito dos grupos e indivíduos, em particular das minorias, à sua identidade cultural independentemente das relações de poder que os constroem. Na sua dimensão programática, os Estudos de Cultura teriam como enfoque as diferentes formas de ser “diversamente diferente” (Bhabha, 1994), desenvolvendo não só o acesso à representação das identidades não hegemónicas, mas também a visibilidade de grupos e indivíduos marginalizados numa história da representação, marcadamente eurocêntrica e patriarcal. Sobre este assunto veja-se Bhabha, 1994; Sanches, 1998; Gilroy, 2004.

A partir do entendimento da cultura como prática, desenvolveu assim um interesse renovado pelas formas de mediação,⁵ que deixou uma marca profunda, se bem que não isenta de contradições, no discurso académico das humanidades. Assim, à crítica da nivelação anti-histórica e superficial das problemáticas, e à ausência de profundidade política, oriunda do campo marxista, juntam-se as vozes mais conservadoras dos que nesta escola rejeitam a tendência relativista e a resistência quer à teoria quer à argumentação disciplinar (Böhme/Matussek/Scherpe, 2000: 13). Por outro lado, a procura dos Estudos Culturais como uma espécie de *melting pot* salvífico para a anomia das humanidades conduziu a um esgotamento quer do seu potencial renovador quer da sua argumentação supostamente emancipatória do papel da cultura e da política da representação. Tornando a cultura em narrativa legitimadora da modernidade tardia, os Estudos Culturais abriram a porta para a inflação do conceito. Afinal, vivemos um momento em que tudo é cultura... e se tudo é cultura, então nada o é.

A euforia bem intencionada da cultura como *a whole way of life*, de T.S. Eliot deu lugar à generalização discursiva da cultura, para a qual os Estudos Culturais indubitavelmente contribuíram com um populismo de consequências danosas, que ameaçou a subsistência de um discurso cultural informado. Tornando-se macro-narrativa, a cultura parecia entrar em implosão, como as outras macro-narrativas cujo óbito fora declarado por Jean François Lyotard. Perante as contradições da história, das perseguições religiosas, do totalitarismo político, do genocídio étnico, os discursos das religiões, das utopias políticas, da cultura, afinal, pareciam completamente postos em causa. Os Estudos Culturais – e este é um dos seus erros – defendiam-se no seu castelo, entricheirados quer na recusa dos discursos legitimadores ou, pelo contrário, prosseguindo discursos ideológicos que privilegiavam a radicalização em desprimor da articulação. Justamente, o ensimesmamento ideológico ou a falta de intervenção real constituíram factores determinantes para a crise dos Estudos Culturais. Lawrence Grossberg, introdutor desta corrente de pensamento nos EUA, faz um tentame de auto-crítica em “Do Cultural Studies have Futures? And Should they?” (2006), onde refere a necessidade de pensar

⁵ Este aspecto tornou-se particularmente importante nas Ciências da Comunicação, quer para a constituição disciplinar deste campo de estudos quer para a constituição da sua auto-consciência como estrutura representacional.

para lá do paradigma dos Estudos Culturais numa cultura que articule as novas realidades ao nível político, económico e religioso:

Posso mesmo sugerir que o que está a acontecer é que é a hegemonia da cultura em geral – entendida enquanto prática de significação, de mediação, de representação, de manifestação ideológica, ou como sistema sógnico [...] está a ser deslocada. Isto não quer dizer que a realidade se está a escapar ao seu domínio discursivo, mas que alguns aspectos do seu discurso já não são definidores dos locais da experiência e da mudança históricas. Quero dizer que o modo como a cultura importa está a mudar e que o nosso trabalho não tem acompanhado esta mudança. (Grossberg, 2006: 17)

O 11 de Setembro constituiu uma radical mudança para a qual a teoria não estava preparada, se bem que os temas que os discursos políticos, filosóficos e estéticos vieram a desenvolver na sua esteira tenham desde sempre estado no seu campo de interesse. Um dos temas que reflectiu de forma sísmica o seu impacto foi o discurso **identidade**. Trata-se de uma questão que, como sabemos,⁶ tem um fortíssimo peso ideológico na história das nossas culturas. Se é certo que vivemos o momento do ‘poder das identidades’, não é menos verdade que urge pensar o que queremos dizer quando falamos de identidade. Recentemente, e reclamando o estatuto de novo paradigma, Alain Touraine dá ao discurso da identidade um papel legitimador no século XXI, associado aos direitos culturais. Considerando que, na actualidade, dois séculos após o triunfo da economia sobre a política, as categorias sociais se tornaram confusas e incapazes de responder adequadamente às questões que preocupam as sociedades contemporâneas, defende que são agora as categorias culturais que determinam a acção. O paradigma cultural assenta fundamentalmente no reconhecimento do que o sociólogo chama os “direitos culturais”, no plano da religião, da diversidade das práticas e costumes culturais, do reconhecimento da paridade entre homens e mulheres, mas também dos direitos humanos entendidos numa perspectiva universal (Touraine, 2005: 30).

É certo que Touraine apresenta uma noção de identidade, muito diferente da forma tradicional como a identidade cultural era pensada, sobretudo na sua vertente histórico-política, enquanto “auto-consciência de um povo” (Elias, 1983), na tradição de Norbert Elias. De uma aceção estática e estável de identidade cultural como algo que permanece imutável na singularidade da alma de um povo, o pensamento culturalista con-

⁶ Veja-se sobre a identidade nacional Seeba, 1989;

temporâneo observa a cultura como uma contingência instável, que torna as identidades, aquilo que Maria Irene Ramalho designa de “identidades em curso” (Ramalho, 2001), dependendo de tradições comunitárias imaginadas (Anderson, 1983) ou inventadas (Hobsbawm, 1983). Ora justamente o desafio que o 11 de Setembro coloca, e que de modo diverso, mas igualmente radical, se bem que em menor dimensão, se continua a observar nas perseguições étnicas e religiosas, na Índia, no Paquistão, no Iraque, na Irlanda, é a do conflito entre um discurso de identidade cultural estático, pré-moderno, que funde a radicalização religiosa com o fundamentalismo cultural, e o discurso hiper-moderno da mobilidade e contingência identitárias que é inevitavelmente trazido pela globalização e pela creolização das sociedades. De um lado temos a fusão perigosa de cultura e religião, que, tal como Eliot referia, se bem que mutuamente relacionadas não são interreferenciais, de outro a posição aséptica do observador cultural não implicado que assume a relativização como postulado filosófico, mas distanciado da acção ética. Deste posicionamento é exemplo a afirmação de Jean Baudrillard na sua avaliação do 11 de Setembro em “La violence du mondial” (2002) afirmando-se contra a universalização das culturas como acto suicida fundamentado na perda da sua singularidade “Toute culture qui s’universalise perd sa singularité et se meurt” (Baudrillard, 2002: 66). Claro que Baudrillard ataca sobretudo a globalização/mundialização, e o perigo de homogeneização cultural, mas fá-lo usando um discurso que reifica a diferença e a singularidade em desprimor da articulação. Dito de outro modo, se o sistema é ideologicamente antagónico urge combatê-lo pela afirmação radical da singularidade. Ora esta essencialização da singularidade, tanto no discurso académico, como na acção cultural e no discurso religioso constitui o enorme perigo conceptual que, talvez idealisticamente, os Estudos de Cultura, enquanto prática de compreensão e diálogo, ajudam a combater.

O 11 de Setembro veio justamente potenciar um reposicionamento de algum discurso culturalista, que se tem vindo a afirmar no seio dos Estudos de Cultura na senda da defesa de um novo cosmopolitismo humanista. Trata-se de defender uma relação entre povos e culturas que não é paternalista, diferenciando-se do olhar hegemónico e superior sobre o Outro selvagem que o discurso cosmopolita do século XVIII propiciava, começando desde logo por reconhecer o direito à diversidade, mas também a necessidade do diálogo. De outro modo, distingue, ainda, esta prática do discurso letal de reificação das identidades que se manifesta no discurso radical do terrorismo. Impugnando o conceito da pureza

cultural dá-se visibilidade aos espaços de hibridação, de mestiçagem e creolização entre o centro e as periferias. O novo olhar cosmopolita não é ingénuo, reconhece a interdependência entre energias globais e locais, e nesta empatia na troca de perspectivas contribui para “[o] reconhecimento das diferenças sociais globais, do reconhecimento do carácter conflitual daí resultante, mas também afirmando a curiosidade (limitada) pela alteridade do outro.” (Beck, 2004:16). Em termos éticos, podemos dizer que o gesto cosmopolita constitui um acto de abnegação e uma prática de catolicidade. A expressão é do intelectual palestiano Edward Said, que ao falar da catolicidade do pensamento cosmopolita o apresenta como gesto universal de desventramento, isto é, como um exercício não apenas de entendimento próprio, mas sobretudo de conhecimento do Outro.⁷ Ora é justamente este acto de catolicidade cosmopolita que constitui um contributo seminal dos Estudos de Cultura para o diálogo cultural e religioso, acto que se ancora igualmente no reconhecimento do contributo figural da estética, da arte, da literatura, do cinema enquanto modos privilegiados de construção do mundo. Trata-se de pensar que os hiatos, os conflitos, os traumas da história, os espaços e identidades não-visíveis e silenciados podem encontrar na arte e na literatura formas privilegiadas de veicular as tensões do decorrer do tempo histórico e de partir do reconhecimento do direito à narrativa de comunidades sub-figuradas no tecido cultural dominante para criar uma literacia do Outro. Assim, os Estudos de Cultura, centrando-se no entendimento da pluralidade como condição *sine qua non* da existência cultural, utilizam o método comparativo, para procurar semelhanças onde o conflito grassa, em busca de uma humanidade comum grafada diversamente.

Resumo as minhas considerações finais, fazendo uso da arte, da literatura, para representar a tarefa dos Estudos de Cultura. Termino com uma referência a um conto de Jorge Luís Borges, da obra *Artíficios* (1944), denominado “Funes ou a Memória”, um conto a que Borges chamou ‘uma longa insónia’. O narrador conta-nos a história do gaúcho uruguaio Ireneo Funes, o homem que não conseguia esquecer nada que apreendesse ou que pensasse. Um dia, quando cavalgava pelas planícies Funes teve um acidente, caindo do cavalo. “Ao cair, perdeu o conhecimento: quando o recuperou, o presente era quase intolerável de tão rico

⁷ Cf. A afirmação de Hannah Arendt, em *Macht und Gewalt*, de que a cultura – enquanto objecto e disciplina – constitui uma prática cosmopolita, de perceber que o outro também pode ter razão.

e tão nítido que se tornara, e também as memórias mais antigas e mais triviais.” (Borges II, 1998: 506). Em consequência da queda, Funes ficou paralisado, mas tudo isto lhe parecia um preço mínimo para o enorme ganho de ter uma memória e uma percepção infalíveis.

Todavia, o que o conto enuncia é precisamente o perigo da longa insónia, ou seja, Funes constitui a negação do gesto de pensar e agir de forma articulada e produtiva. Vivendo na tirania do presente, a personagem é um exemplo do culturalista falhado, que não se consegue desprender da diferença para articular a globalidade. No “abarroto mundo de Funes” (508) não havia senão pormenores, traços de diferença, marcas de singularidade, recordadas à exaustão, mas incapazes de se articularem em harmonia. Se, como escreve Borges, “Pensar é esquecer diferenças, é generalizar, abstrair” (508), Funes é o paradigma do ser humano paralisado pelas irreduzíveis diferenças, sejam elas religiosas, políticas, sociais e logo assim culturais. Apresenta os riscos de um pensamento aditivo das diferenças, mas incapaz de propor a sua articulação. Funes, o fundamentalista da memória, é o modelo oposto da catolicidade cosmopolita dos Estudos de Cultura, que na sua não silenciada, e quiçá utópica, ambição se propõem usar a transgressão disciplinar que os caracteriza para criar uma cartilha de entendimento da nossa plural, complexa e contraditória humanidade e dar visibilidade à criação cultural como gesto terapêutico das narcísicas singularidades que nos separam.

BIBLIOGRAFIA

- AGUIAR E SILVA, Vítor (2010): *As Humanidades, Os Estudos Culturais, O Ensino da Literatura e a Política da Língua Portuguesa*, Coimbra: Almedina.
- ANDERSON, Benedict (1983): *Imagined Communities*, London: Routledge.
- ARENDT, Hannah (1970): *Macht und Gewalt*, München: Piper.
- BAUDRILLARD, Jean (2001): *Power Inferno*, Paris: Galilée.
- BECK, Ulrich (2004): *Der kosmopolitische Blick*, Frankfurt: Suhrkamp.
- BENTHIEN, Claudia, Hans Rudolf Velten (eds.) (2002): *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- BHABA, Homi (1994): *The Location of Culture*, London: Routledge.
- BÖHME, Hartmut, Peter Matussek, Lothar Müller (2000): *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2000.
- BORGES, Jorge Luís (1998): *Obras Completas II*, Lisboa: Teorema.

- CANCLINI, Nestor Garcia (1993): *Culturas Híbridas. Estratégias para Entrar y Salir de la Modernidad*, Ciudad de México: Planeta.
- CARNEIRO, Roberto (2006): “Hibridação e Aventura Humana”, *Revista de Comunicação e Cultura*, nº 1, pp. 37-56.
- CASTELLS, Manuel (2003): *O Poder da Identidade*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- ELIOT, T.S. (1944): *Some Notes Towards the Definition of Culture*, London: Faber & Faber.
- GIL, Isabel Capelo (2008): “O que significa Estudos de Cultura? Um diagnóstico cosmopolita sobre o caso da cultura alemã”, *Revista de Comunicação e Cultura*, nº 6, pp. 137-166.
- GILROY, Paul (1993): *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, London: Verso.
- GROSSBERG, Lawrence (2006): “Does Cultural Studies Have Futures? Should It? (Or What’s the Matter with New York?)”, *Cultural Studies*, vol. 20, pp. 1-32. (2010): *Cultural Studies in the Future Tense*, Durham: Duke U. Press.
- HOBBSBARN, Eric; Terence Ranger (eds.) (1983): *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge U. Press.
- RAMALHO, Maria Irene (2001): “A Sogra de Rute ou Intersexualidades” in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Globalização. Fatalidade ou Utopia?*, Porto: Edições Afrontamento, pp. 525-555.
- RATZINGER, Joseph (2005): *A Europa de Bento na Crise das Culturas*, Lisboa: Aletheia.
- SAID, Edward (2004): *Humanism and Democratic Criticism*, New York: Columbia U. Press.
- SANCHES, Manuela Ribeiro (1999): “Nas margens: os estudos culturais e o assalto às fronteiras académicas e disciplinares”, *Etnográfica*, Vol. III, 1, 1999, pp. 193-210. (http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_03/N1/Vol_iii_N1_193-210.pdf consultado 13-1-2007)
- SEEBA, Hinrich C. (1989): “Critique of Identity Formation: Toward and Intercultural Model of German Studies”, *The German Quarterly*, 62, 2, pp. 144-153.
- TOURAINE, Alain (2005): *Un nouveau paradigme*, Paris: Gallimard.
- WILLIAMS, Raymond (1988): *Culture and Society 1780-1950*, London: Penguin. [1958]